

KENISCAYAAN PENGGUNAAN ANALISIS GENDER DALAM STUDI *AL-AḤWĀL ASY-SYAKḤṢIYYAH*

Bani Syarif Maula

Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto

Email: banisyarifm@gmail.com

Abstract

Al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah is one of the Islamic studies that seems containing many legal rules opposed to the concept of modern society. Therefore, the study of al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah on the perspective of gender analysis is needed to answer the problems of Muslim society in facing democratization in which discourses on human rights and gender equality become its main issues. One of the efforts to reform the rules of al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah is by understanding the asy-Syātibī's concept on ibadah and muamalah. According asy-Syātibī, ibadah is pure God's rules, whose purpose can not be captured by the power of human reasoning, so that the provisions of ibadah have to be practiced as is stated in the Quran textually. In contrast, muamalat is rules on human relations where human become center, its purpose can be captured by reasoning, and muamalat provisions on the Quran should be understood by their perceived meaning, not their textual rules. In addition, an understanding of Islamic law should depart from the basic assumption that muamalah rules were revealed from the result of human interaction with their social conditions.

[Al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah merupakan salah satu studi Islam yang terlihat mengandung banyak aturan hukum yang bertentangan dengan konsep masyarakat modern. Dengan demikian, pembahasan ketentuan fikih bidang al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah menurut perspektif analisis gender dirasa perlu dilakukan untuk menjawab problematika umat Islam dalam menghadapi arus deras demokratisasi dengan wacana hak asasi manusia dan kesetaraan gender yang menjadi isu utamanya. Upaya pembaharuan hukum al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah bisa dilakukan dengan memahami konsep ibadah dan mu'amalah dari asy-Syātibī. Ibadah merupakan hak Allah swt. secara murni yang tujuannya

tidak bisa ditangkap oleh daya nalar manusia sehingga ketentuan naş tentang ibadah ini harus diamalkan apa adanya. Berbeda dengan ibadah, muamalah adalah hak manusia yang bisa dinalar oleh daya pikir manusia sehingga yang menjadi acuan adalah makna dari naş-nya, bukan ketentuan legal-formalnya. Selain itu, pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari satu asumsi dasar bahwa hukum muamalah tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosialnya, di mana upaya kontekstualisasi merupakan sebuah keniscayaan, termasuk kajian al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah dengan pendekatan analisis gender.]

Kata Kunci: *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah, analisis gender, fikih.*

A. Pendahuluan

Salah satu tantangan terbesar umat Islam, khususnya di Indonesia, dalam memasuki milenium ketiga adalah penyiapan sumber daya manusia yang memiliki keunggulan kompetitif di bidang ilmu pengetahuan berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan yang berkeadilan. Studi Islam yang menjadi wilayah kajian Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) di Indonesia sudah saatnya melakukan pembaruan dalam hal pendekatan yang digunakannya, bukan hanya bersifat normatif melainkan juga sosiologis. Hal ini merupakan suatu keharusan karena studi Islam tidak bisa lepas dari kontak dan intervensi ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Jika studi Islam mengabaikan ilmu-ilmu sosial dan humaniora kontemporer, sudah dipastikan ada kegamangan bahkan kesulitan untuk menjawab problem dan isu-isu kontemporer seperti masalah kesetaraan gender, pluralitas agama, dan isu-isu hak asasi manusia yang lain.

Al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah merupakan salah satu kajian Islam yang terlihat—setidaknya menurut pandangan kaum feminis dan Muslim modernis—banyak memiliki aturan spesifik yang secara eksplisit justru bertentangan dengan konsep masyarakat modern yang demokratis, toleran, dan berkeadilan. Misalnya saja aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian, dan waris. Dalam ketentuan-ketentuan masalah-masalah tersebut, kedudukan laki-laki dan perempuan berbeda: posisi laki-laki lebih dominan, untuk tidak mengatakan superior, dibandingkan perempuan. Hal ini jelas melambangkan bahwa

dalam hukum Islam eksistensi perempuan tidak sejajar dibandingkan dengan laki-laki.

Pemahaman umat Islam terhadap posisi perempuan pada umumnya sangat diwarnai oleh ajaran agama. Akan tetapi, jika ajaran Islam, khususnya di bidang hukum, yang dipraktikkan oleh umat Islam sekarang ini masih didasarkan pada pemahaman dan penafsiran klasik, tentunya hal itu akan mempunyai masalah serius dalam menanggapi kebutuhan perlindungan hak-hak perempuan sebagai manusia dan warga masyarakat dunia. Karena, beberapa ketentuan hukum yang ada dalam kitab-kitab fikih—jika dilihat dengan ukuran keadilan masyarakat modern sekarang ini—justru mengandung unsur ketidakadilan gender yang bisa memberi peluang terjadinya pelanggaran hak-hak perempuan. Berbagai bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang selama ini terjadi telah menghambat persamaan hak antara perempuan dan laki-laki sehingga bisa memperburuk kondisi kehidupan perempuan dalam kehidupan bermasyarakat. Sebagai manusia, perempuan selayaknya mendapatkan perlakuan yang adil dan terbebas dari diskriminasi oleh siapa pun, di mana pun, dan dalam kondisi apa pun.

Tulisan ini akan membahas keniscayaan penggunaan analisis gender dalam memahami ketentuan-ketentuan fikih dalam bidang *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah*. Pembahasan ini dirasa perlu dilakukan sebagai upaya untuk menjawab problematika umat Islam dalam menghadapi arus deras demokratisasi yang menempatkan wacana hak asasi manusia dan kesetaraan gender menjadi isu utamanya.¹ Isu-isu kontemporer ini bukan hanya berkaitan dengan dunia publik, melainkan juga sudah masuk sampai ke dalam institusi keluarga. Padahal, umat Islam—dengan didasari oleh Islam sebagai agama—memberikan perhatian yang besar terhadap pentingnya institusi keluarga. Hal ini terbukti dengan banyaknya aturan normatif yang secara komprehensif mengatur persoalan-persoalan keluarga, seperti tata cara memilih pasangan hidup, tata cara pernikahan dan perceraian, tata krama hubungan suami istri, serta masalah-masalah warisan, meskipun

¹ Berbagai upaya yang berkaitan dengan pemikiran ulang terhadap konsepsi-konsepsi keagamaan sering kali ditentang dengan alasan bahwa upaya pemikiran ulang tersebut dianggap hanya akan membuat stabilitas keberagamaan umat yang sudah mapan itu menjadi berantakan. Tentang masalah ini, lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 1-2.

aturan-aturan tersebut lebih banyak berpedoman pada fikih tradisional daripada didasarkan pada semangat keadilan yang ada dalam al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama umat Islam. Memang, fikih tradisional merupakan hasil dari upaya pemahaman dan penafsiran terhadap kedua sumber tersebut, namun ia lebih bersifat literal dan telah menjadi suatu disiplin ilmu keislaman tersendiri yang secara kuat mendominasi pemahaman keagamaan umat Islam dan membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka.²

B. Gender sebagai Pendekatan Keilmuan dan Alat Analisis

Dalam beberapa dekade terakhir ini, kajian keilmuan dan gerakan sosial di dunia Islam diwarnai dengan wacana gender dan gerakan pemberdayaan perempuan. Hal ini berangkat dari asumsi dasar bahwa di antara bentuk ketimpangan sosial yang terjadi selama ini salah satunya disebabkan oleh adanya pandangan yang salah dalam melihat dan memosisikan relasi sosial laki-laki dan perempuan. Asumsi ini kemudian berkembang menjadi sebuah analisis sosial, yakni analisis gender. Sebelumnya, analisis sosial yang sering dipakai dan berkembang adalah, salah satunya, analisis kelas. Namun, hasil analisis gender ini ternyata cukup mengejutkan pandangan masyarakat yang selama ini sudah mapan.

Analisis ini sering dipakai sebagai pendekatan dalam melakukan kajian-kajian ilmiah, termasuk dalam bidang keagamaan. Alat analisis gender ini digunakan untuk membaca teks-teks keagamaan yang selama ini diyakini sudah baku dan final yang tidak bisa diganggu gugat lagi, seperti al-Qur'an, hadis, karya-karya ulama salaf berupa fikih, tasawuf, kalam, dan lain-lain. Lalu, apa sebenarnya istilah 'gender' itu? Gender sebagai suatu pendekatan dan alat analisis biasa digunakan untuk melihat ketidakadilan sosial yang didasarkan pada relasi sosial laki-laki dan perempuan.

Untuk mengukur suatu keadilan, analisis gender pertama-tama memilah perbedaan laki-laki dan perempuan antara yang bersifat biologis dan yang bersifat sosio-kultural. Yang bersifat biologis dikenal

² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah-Masalah Keagamaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 235.

sebagai “seks” (jenis kelamin),³ sedangkan yang bersifat sosio-kultural disebut dengan “gender”. Seks atau jenis kelamin adalah pensifatan atau pembedaan berdasarkan ciri-ciri biologis yang melekat pada manusia. Misalnya laki-laki memiliki penis dan memproduksi sperma dan perempuan mempunyai rahim dan memproduksi ovum/sel telur. Ciri-ciri biologis itu tidak berubah dan tidak bisa dipertukarkan antara ciri biologis yang melekat pada laki-laki dan perempuan. Ciri-ciri itu merupakan ketentuan Tuhan atau bersifat kodrati. Sementara itu, ‘gender’ adalah sifat yang melekat pada laki-laki atau perempuan yang dibentuk secara sosial-kultural, yakni karena pengaruh budaya. Misalnya laki-laki biasanya kuat-perkasa dan rasional sedangkan perempuan biasanya lemah-lembut dan emosional; atau laki-laki adalah pencari nafkah sedangkan perempuan adalah pengurus rumah tangga. Sifat-sifat tersebut bisa dipertukarkan satu sama lain antara laki-laki dan perempuan tanpa mengubah identitas jenis kelamin mereka. Sifat-sifat tersebut juga bisa berbeda dan berubah karena proses waktu, perbedaan daerah, maupun perbedaan kelas/strata sosial.⁴

Perbedaan dan perubahan sifat gender berlangsung dalam sejarah yang sangat panjang. Ia dibentuk, disosialisasikan, dan dipertahankan melalui budaya, ajaran-ajaran agama, bahkan melalui kebijakan negara. Karena prosesnya yang lama, ia pada akhirnya dianggap sebagai ketentuan Tuhan yang bersifat kodrati dan tidak bisa diubah lagi. Tetapi, analisis gender sebagai alat analisis sosial berpedoman pada standar bahwa selama identifikasi sifat laki-laki dan perempuan itu bisa dipertukarkan, maka sifat tersebut bukan kodrati.⁵

Perbedaan gender (*gender differences*) dalam masyarakat ternyata memunculkan perbedaan peran gender (*gender roles*) yang pada akhirnya bisa mengakibatkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Identifikasi bahwa laki-laki kuat dan rasional telah menimbulkan kesan bahwa dia lebih cocok untuk bekerja di luar rumah, pantas untuk memimpin, dan lain-lain. Sebaliknya, pandangan bahwa perempuan itu lemah lembut atau sabar telah memunculkan anggapan bahwa

³ Dalam kamus bahasa Inggris istilah *sexuality* diartikan sebagai “the properties that distinguish organisms on the basis of their reproductive roles”, *Wordweb Pro 5.2 Digital English Dictionary*.

⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. 4 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 71.

⁵ *Ibid.*, hlm. 9-10.

perempuan cocok untuk tinggal di rumah untuk mengurus anak dan rumah tangga. Inilah sumber yang diduga menjadi penyebab lahirnya ketidakadilan dalam relasi sosial laki-laki dan perempuan. Misalnya, pandangan bahwa perempuan bukan sebagai pencari nafkah utama memunculkan anggapan bahwa pekerja perempuan boleh diberi upah lebih rendah daripada laki-laki dengan pekerjaan yang sama; demikian juga anggapan bahwa tugas utama perempuan adalah mengurus rumah tangga, namun ketika dia juga bekerja mencari nafkah, tugas rumah tangga tersebut tetap menjadi tanggung jawab perempuan.

Analisis gender pada prinsipnya tidak mempersoalkan masalah pembagian peran selama hal tersebut tidak melahirkan ketidakadilan gender.⁶ Tetapi dalam kenyataan, perbedaan peran gender telah melahirkan ketidakadilan gender, yang bisa diidentifikasi dari berbagai bentuk, meliputi marginalisasi (proses pemiskinan ekonomi), subordinasi (anggapan tidak penting), *stereotyping* (pelabelan negatif), kekerasan, dan beban kerja ganda (*double burden*).⁷ Karena itu, langkah selanjutnya yang dilakukan oleh analisis gender—setelah membedakan istilah seks dari gender—adalah menggugat perbedaan peran gender tersebut, khususnya yang melahirkan ketidakadilan. Jadi, kalau secara kodrat perempuan bisa hamil, melahirkan, dan menyusui, kemudian mempunyai peran gender sebagai perawat, pengasuh, dan pendidik anak, sesungguhnya tidak ada masalah dan tidak perlu digugat. Tetapi yang menjadi masalah adalah adanya struktur ketidakadilan yang ditimbulkan oleh peran gender dan perbedaan gender tersebut.

Misalnya, hanya karena adanya anggapan atau keyakinan bahwa perempuan bukan pencari nafkah utama dalam keluarga, maka setiap pekerjaan yang dilakukan oleh perempuan dinilai hanya sebagai tambahan dan, oleh karena itu, boleh dibayar lebih rendah. Selain itu, anggapan adanya peran gender bahwa perempuan tidak layak menjadi pemimpin dalam keluarga dan dengan demikian tidak harus mencari nafkah, pada gilirannya—dan memang sudah menjadi kenyataan dalam masyarakat—tidak saja memisahkan fisik perempuan dari dunia luar (publik) tetapi juga menyingkirkannya dari aktivitas sosial dan politik. Adanya anggapan, karena tugas pokok perempuan adalah di rumah maka anak perempuan tidak diprioritaskan—bahkan tidak perlu—

⁶ *Ibid.*, hlm. 12.

⁷ *Ibid.*, hlm. 13-23 dan 72-77.

mendapat pendidikan yang tinggi sebagaimana anak laki-laki. Hal ini tentu akan menghambat keterlibatan perempuan dalam aktivitas sosial dan politik karena pendidikan mereka yang rendah sehingga tidak bisa bersaing dengan *counterpart*-nya yang laki-laki. Begitu pula sebagai ibu rumah tangga, perempuan tidak lebih hanya sebagai pelaksana keputusan-keputusan yang menyangkut urusan rumah tangga. Perempuan sering kali tidak mempunyai posisi untuk memilih karena semua keputusan keluarga dipegang oleh suami.

Karena peran gender perempuan pula, yakni mengelola rumah tangga, banyak perempuan menanggung beban kerja domestik lebih banyak dan lebih lama. Belum lagi bagi perempuan yang bekerja di luar rumah mencari nafkah “tambahan”. Peran gender perempuan dalam mengelola dan memelihara rumah tangga itu telah mengakibatkan tumbuhnya tradisi dan keyakinan masyarakat bahwa mereka harus bertanggung jawab atas terlaksananya keseluruhan pekerjaan domestik. Sosialisasi peran gender perempuan tersebut menimbulkan rasa bersalah dalam diri perempuan jika tidak menjalankan tugas-tugas domestik tersebut, sehingga bagi perempuan yang bekerja di luar rumah, beban kerja mereka menjadi dua kali lipat. Selain bekerja di luar, mereka juga masih harus bertanggung jawab atas pekerjaan rumah tangga. Sedangkan bagi laki-laki, pekerjaan domestik tidak saja merasa bukan tanggung jawabnya, bahkan di banyak masyarakat adat, laki-laki dilarang melakukan pekerjaan domestik tersebut.

C. Ruang Lingkup *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah*

Al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah merupakan istilah yang relatif masih baru dalam wacana ilmu fikih. Istilah itu sebagai pengganti istilah *munākahat* yang biasa dipakai dalam kitab-kitab fikih klasik disebabkan daya cakupnya kurang lebih sama. Dalam fikih klasik dikenal sistematika yang terdiri dari empat bagian, yaitu *rub’ al-’ibādah*, *rub’ al-mu’āmalah*, *rub’ al-munākahah*, dan *rub’ al-jināyat*. Setelah terjadi kontak budaya antara Islam dengan Barat (paruh kedua abad ke-19), muncul klasifikasi baru dalam fikih kontemporer, salah satunya adalah *al-Aḥwāl al-Syakḥṣiyyah* yang dipandang lebih fleksibel dari *munākahat*. Dalam fikih kontemporer terdapat klasifikasi sebagai berikut: *al-aḥwāl at-*

*ta'abbudiyah, al-ahwāl asy-syakhsīyyah, al-ahwāl al-māliyah wa al-māddiyah, al-ahwāl al-madaniyah, al-ahwāl al-jinā'iyah, dan al-ahwāl as-siyāsīyah.*⁸

Secara bahasa, *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* berarti hal-hal yang berkaitan dengan pribadi. Sedangkan secara teknis, istilah *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* lebih dekat pengertiannya kepada istilah bahas Inggris *Personal Law* dan bahasa Belanda *Personenrecht*. Hukum Barat tersebut mencakup masalah kewenangan hukum (*rechtsbevoegdheid*) dan kewenangan bertindak (*handelingsbevoegdheid*),⁹ sedangkan dalam *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* selain meliputi pembahasan *ahliyyat al-wujūb* (kewenangan hukum) dan *ahliyyat al-adā'* (kewenangan bertindak) juga mencakup hukum keluarga (*familierecht*), hukum waris (*erfrecht*), dan hukum benda (*vermogensrecht*) tertentu, yakni hibah dan wakaf. Karena itulah, Taher Mahmood menyebut *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* sebagai *Muslim Personal Law* karena selain berdasarkan pada ajaran Islam juga cakupannya yang lebih luas daripada *Personal Law* Barat.¹⁰

Jika dibandingkan dengan sistematika Burgerlijk Wetboek (BW), kitab undang-undang hukum perdata Belanda, yang dibagi menjadi empat bagian, yaitu Buku I *van personen* (perihal orang termasuk hukum keluarga), Buku II *van zaken* (perihal benda termasuk hukum waris), Buku III *van verbintenissen* (perihal perjanjian), dan Buku IV *van bewijs en verjaring* (perihal bukti dan kedaluwarsa), maka ruang lingkup dalam *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* secara teknis sama dengan ruang lingkup BW Buku I *van personen* ditambah Buku II *van zaken*.¹¹

Orang pertama yang menjadikan *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* sebagai kajian tersendiri dan mengodifikasikannya dalam satu buku adalah Muhammad Qodri Pasha, seorang ahli hukum Islam dari Mesir. Kodifikasi yang diberi judul *al-Ahwāl asy-Syar'īyyah fī al-Ahwāl asy-*

⁸ *Ensiklopedi Hukum Islam*, entri "Al-Ahwal Asy-Syakhsīyyah" (Jakarta: Ichtiisar Baru van Hoeve, 1997), jilid I, hlm. 56.

⁹ Tentang *Personal Law* dan *Personenrecht* lihat L.J. van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, cet. 26 (Jakarta: Pradnya Paramita, 1996), hlm. 221.

¹⁰ Taher Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1997), hlm. 3; juga Taher Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Bombay: N.V. Tripathi, 1972), hlm. 2.

¹¹ Sebenarnya BW Buku II *van zaken* mencakup hukum benda secara umum, sedangkan hukum benda dalam *al-Ahwāl al-Syakhsīyyah* hanya meliputi waris, hibah, dan wakaf.

Syakhsīyyah tersebut meliputi pembahasan tentang *abliyyah*, pernikahan, perceraian, waris, wasiat, dan hibah.¹²

Dengan demikian, *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* mencakup pembahasan tentang hak dan kewajiban pribadi sebagai ‘subyek hukum’ (*abliyyat al-wujūb* dan *abliyyat al-adā*), pernikahan termasuk di dalamnya *khitbah* sebagai kegiatan pra-nikah, tanggung jawab suami sebagai kepala keluarga, perceraian, pemeliharaan anak akibat perceraian, masa penantian pascacerai (*‘iddah*), dan ketentuan rujuk atau kembali mengikat tali pernikahan setelah bercerai. *Al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* juga membahas ketentuan-ketentuan waris, wasiat, hibah, dan wakaf. Masalah waris tercakup dalam *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* karena ia merupakan implikasi pernikahan sebagai pembentuk hubungan kekerabatan. Sedangkan hibah dan wakaf menjadi cakupan *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* karena akad dan perjanjian dalam kedua bidang ini tidak diorientasikan pada kepentingan keuntungan material seperti dalam *mu’āmalat* (hukum perekonomian Islam).

Mahmud Syaltut menyatakan, sebagaimana dikutip Dede Rosyada, bahwa ciri pokok *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* adalah adanya prinsip kekeluargaan dan hubungan kekerabatan dalam setiap bidang pembahasannya.¹³ Dari cakupan *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* sebagaimana dijelaskan di atas, bisa dilihat bahwa unsur hukum keluarga tampak paling dominan sehingga sering kali istilah *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* diidentikkan dengan hukum keluarga Islam.

D. Ketentuan *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* dalam Perspektif Analisis Gender

Hukum Islam (fikih), khususnya yang mengatur relasi sosial laki-laki dan perempuan, dirumuskan berdasarkan ketentuan-ketentuan yang spesifik dalam al-Qur’an. Al-Qur’an sendiri diturunkan di tengah budaya patriarki yang cukup berakar kuat dalam masyarakat Arab abad ke-7 M. Oleh karena itu, nuansa perbedaan antara dua jenis kelamin tersebut dalam wacana hukum Islam terasa sangat kental. Tampak sekali hukum Islam lebih menekankan pada “perbedaan” jenis kelamin yang menimbulkan adanya pembagian peran (*gender roles*).

¹² *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid I, hlm. 56.

¹³ Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, cet. 5 (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), hlm. 75-75.

Namun, pada sisi lain, analisis gender—paling tidak pada tataran konsep dasarnya—lebih menekankan pada “persamaan” antara laki-laki dan perempuan, terutama persamaan hak dan posisi sosial. Perbedaan jenis kelamin, menurut analisis gender, tidak seharusnya melahirkan perbedaan peran gender, karena pembagian peran tersebut selayaknya bukan didasarkan pada jenis kelamin.

Penekanan hukum Islam pada pembedaan jenis kelamin yang memunculkan pembagian peran gender itu banyak terdapat dalam ketentuan-ketentuan fikih di bidang *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah*. Hal ini, paling tidak, karena ketentuan-ketentuan dalam *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* didominasi oleh aturan-aturan tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga. Padahal, struktur rumah tangga Islam lebih banyak didasarkan pada penafsiran literal atas al-Qur’an dan hadis Nabi yang *notabene* tidak lepas dari budaya patriarki para penafsirnya.

Tentang pembagian peran laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga sebagai suami istri secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur’an. Secara umum al-Qur’an menyebutkan kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi oleh suami terhadap keluarganya (istri dan anak-anak) berupa dua hal. Pertama, kewajiban berupa pemberian mahar (maskawin). Kewajiban ini didasarkan pada surat al-Nisa (4) ayat 4.

“berikanlah maskawin kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan”.

Kedua, kewajiban berupa tanggung jawab nafkah (memberi makan, pakaian, dan tempat tinggal). Kewajiban nafkah ini didasarkan pada al-Qur’an surat al-Baqarah (2) ayat 233 dan at-Ṭalaq (65) ayat 6:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...

“dan kewajiban ayah memberikan makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf...” (Q. S. al-Baqarah [2]: 233)

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ...

“tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal...” (Q. S. at-Ṭalaq [65]: 6)

Sedangkan bagi perempuan (istri) terdapat kewajiban berupa melayani kebutuhan seksual suaminya dan mengatur rumah tangga agar menjadi tenteram. Kewajiban istri itu tersirat, antara lain, dalam al-Qur’an surat al-Baqarah (2): 223 yang menyatakan bahwa istri ibarat

ladang maka pergunakanlah ladang tersebut sesuai yang dikehendaki suami, juga surat ar-Rum (30): 21 yang menyatakan bahwa perempuan dijadikan sebagai istri (pasangan bagi laki-laki) untuk mendatangkan ketenteraman dan rasa kasih sayang bagi suaminya.

Banyak ketentuan-ketentuan lain yang tercakup dalam *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* memosisikan perempuan secara berbeda dengan laki-laki. Misalnya dalam masalah pernikahan, perempuan tidak mempunyai hak menikahkan dirinya sendiri, tetapi harus melalui walinya yang laki-laki. Meskipun ada pendapat yang berbeda dari beberapa mazhab, seperti Hanafiyah dan Zahiriyah. Dalam masalah talak, perempuan juga hampir tidak memiliki hak. Dalam masalah waris juga sangat jelas bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua kali dari anak perempuan. Ditambah lagi dalam masalah saksi yang harus selalu laki-laki, baik persaksian tentang hukum ekonomi maupun persaksian pernikahan.

E. Keniscayaan Pembaruan Hukum *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah*

Dengan melihat posisi kaum perempuan yang inferior dibanding laki-laki di atas, maka perlu adanya upaya-upaya penafsiran kembali ketentuan *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* yang lebih berkeadilan gender. Ketidakadilan gender yang dihadapi oleh umat Islam merupakan produk pemikiran hukum Islam baik yang terdapat di dalam kitab-kitab fikih maupun tafsir klasik yang mengandung ketidakadilan gender. Asal-usul ketidakadilan gender di dalam hukum Islam tersebut terletak pada kontradiksi-kontradiksi dari dalam (*inner contradictions*) antara cita-cita syari'ah dan norma-norma sosial budaya yang ada di dalam masyarakat Muslim. Di satu sisi, cita-cita syari'ah mengajak kepada kebebasan, keadilan, dan kesetaraan, namun di sisi lain norma-norma dan struktur sosial masyarakat Muslim pada masa pertumbuhan hukum Islam menghalangi realisasi cita-cita tersebut.¹⁴

Perlu juga diperhatikan dan diingat bahwa sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* tidak berisi ketentuan-ketentuan yang sama sekali baru bagi masyarakat Arab pada saat pewahyuan. Dalam pengertian bahwa ayat-ayat tersebut hanya bersifat mengesahkan atau mengoreksi praktek

¹⁴ Ziba Mir-Hosseini, "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform", dalam Nik Noriani Nik Badlishah (Ed.), *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women* (Malaysia: Sisters in Islam, 2003), hlm. 97.

yang sebelumnya sudah berlaku di kalangan masyarakat Arab, dan tidak bersifat meletakkan dasar-dasar yang sepenuhnya baru.¹⁵ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sebenarnya superioritas laki-laki atas perempuan dalam hukum *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* bukanlah suatu ketentuan yang bersifat pasti (*qat'iy*) sehingga tidak perlu lagi ada kontradiksi antara cita-cita syari'ah dan norma-norma sosial budaya yang ada di dalam masyarakat Muslim.

Upaya pembaharuan hukum *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* bisa dilakukan dengan mempertimbangkan aspek cita syari'ah dan norma/adat sosial budaya masyarakat Muslim. Hal ini dimungkinkan dengan memahami konsep ibadah dan mu'amalah dalam hukum Islam. Sebagaimana dikemukakan oleh para ulama bahwa hukum Islam secara global terbagi ke dalam dua bidang, ibadah dan mu'amalah. *Al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah*, sebagaimana telah dijelaskan di atas, merupakan salah satu bagian dari bidang mu'amalah dalam arti luas.¹⁶ Tentang masalah ibadah dan mu'amalah ini asy-Syātibī, seorang ulama dari Spanyol abad ke-14 M, menguraikan dengan jelas disertai kemungkinan dilakukannya ijtihad terhadap kedua bidang hukum Islam tersebut.

Asy-Syātibī, sebagaimana pendapat ulama pada umumnya, membagi hukum Islam menjadi bidang ibadah ritual dan aktivitas sosial. Ibadah ritual (*'ibādah*), menurut Asy-Syātibī, adalah kelompok perbuatan manusia (*aḥwāl al-mukallaf*) yang secara murni merupakan hak Allah swt. Tujuan (*maqāṣid*) dan rahasia (*asrār*)-nya pun tidak bisa ditangkap oleh daya nalar manusia (*ghair ma'qūl al-ma'nā*),¹⁷ atau walaupun bisa dinalar, sifatnya hanya dalam skala umum (*umūr jumaliyyah*) semata, tidak sampai pada hal-hal yang terperinci.¹⁸

¹⁵ *Ibid*, hlm. 103-104.

¹⁶ Mu'amalah dalam arti luas merupakan *counterpart* bagi kategori ibadah yang berarti bahwa mu'amalah merupakan bentuk interaksi sosial manusia dengan sesamanya, sedangkan ibadah merupakan bentuk interaksi ritual manusia dengan Tuhannya. Mu'amalah dalam arti sempit berarti konsep-konsep perekonomian Islam yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad.

¹⁷ Abū Ishāq Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Muḥammad al-Khudar Ḥussain al-Tulisi, jilid II (Beirut: Dār al-Rasyadah al-Ḥadīṣah, t.th.), hlm. 221.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 215.

Konsekuensinya, demikian menurut Asy-Syātibī, ketentuan *naṣ* (teks) tentang ibadah ritual harus diamalkan apa adanya tanpa boleh ditambah ataupun dikurangi (*al-wuqūf ‘alā al-manṣūṣ ‘alaih min ghair ẓiyādah wa lā nuqṣān*), dan inilah yang oleh Asy-Syātibī disebut dengan istilah *ta’abbudi*.¹⁹ Dengan tegas Asy-Syātibī menyatakan bahwa dalam hal ibadah ritual prinsip dasarnya adalah *ta’abbud* (*al-aṣl fī al-‘ibādāt at-ta’abbud*).²⁰

Berbeda dengan ibadah ritual, menurut Asy-Syātibī, aktivitas sosial (*‘ādat*) adalah hak manusia dan sifatnya bisa dinalar oleh daya pikir manusia (*ma’qūl al-ma’nā*).²¹ Konsekuensinya, yang menjadi acuan adalah maknanya, bukan ketentuan legal-formalnya (*ittibā’ al-ma’ānī lā al-wuqūf ma’a al-manṣūṣ*),²² dan inilah yang dimaksud oleh Asy-Syātibī dengan *ta’aqquli* meski tidak dinyatakannya secara eksplisit. Dengan tegas Asy-Syātibī menyatakan bahwa dalam aktivitas sosial prinsipnya adalah mengacu kepada makna (*al-aṣl fī al-‘ādat al-iltifāt ilā al-ma’ānī*).²³ Dengan kata lain, upaya kontekstualisasi dalam aktivitas sosial menyangkut hubungan antar-manusia adalah sebuah keniscayaan.

Dengan demikian, berdasarkan konsep *al-‘ādat* dari Asy-Syātibī di atas, pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari satu asumsi dasar bahwa sesungguhnya hukum Islam bukanlah sistem hukum yang sudah matang dan baku yang datang begitu saja dari langit (Tuhan) dan terbebas dari alur sejarah manusia. Sebagaimana halnya dengan sistem-sistem hukum lain, hukum Islam tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosialnya. Pemahaman seperti inilah yang menjadi dasar perlunya pemahaman ulang jika hukum Islam itu tidak lagi sesuai dengan zamannya karena adanya perubahan sosial. Meskipun demikian, secara teoretis, perubahan sosial tersebut juga harus diberi arah oleh hukum agar dapat mewujudkan kemaslahatan dalam pemenuhan kebutuhan manusia. Sehingga, dalam posisi seperti ini, hukum dituntut untuk dapat memainkan peran ganda yang sangat penting, yaitu sebagai kontrol sosial (*social control*) terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia dan

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 218.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 211.

²¹ *Ibid.*, hlm. 223.

²² *Ibid.*, hlm. 213.

²³ *Ibid.*, hlm. 211.

sebagai alat rekayasa sosial (*social engineering*) dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia sebagai tujuan hakiki dari hukum itu sendiri.

Sebagai sarana *social control*, hukum berfungsi menjadi sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial. Dalam hal ini, hukum tertinggal dari perubahan sosial. Sedangkan sebagai *social engineering*, hukum berfungsi sebagai pengubah struktur masyarakat, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, hukum—dengan segala perangkatnya—memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat dan bermanfaat bagi kehidupan masyarakat itu sendiri.²⁴

Tentang pentingnya pemahaman terhadap konteks sosial, dalam sejarah hukum Islam (*tarikh tasyrī*) dapat dilihat dari para fuqaha pendiri mazhab seperti Malik bin Anas dengan konsep *maṣlaḥah mursalah*, Abū Ḥanīfah dengan konsep *istiḥsān* yang cenderung pada pemikiran rasional, dan asy-Syāfiʿi dengan adanya *qaul qadīm* dan *qaul jadīd*. Hal ini menunjukkan betapa interaksi dialogis mereka dengan konteks sosial setempat di mana mereka hidup dan berpikir dapat mempengaruhi produk-produk hukum yang mereka hasilkan.

Pembaruan pemikiran hukum Islam pada masa kontemporer umumnya berbentuk tawaran-tawaran metodologi baru yang berbeda dengan metodologi lama (klasik dan tradisional). Pendekatan yang digunakan pada umumnya menekankan pada pemahaman wahyu dari sisi konteksnya. Hubungan teks wahyu dalam kaitannya dengan perubahan sosial tidak disusun melalui interpretasi literal, tetapi melalui interpretasi terhadap pesan universal yang dikandung oleh teks wahyu tersebut.²⁵

Dengan demikian, upaya yang berkaitan dengan pemikiran ulang terhadap konsepsi-konsepsi keagamaan merupakan hal yang niscaya. Apalagi kehidupan umat Islam dijadikan ukuran dan standar. Akibat dari perubahan ini, terutama di era ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang, hampir segala sesuatu selalu dinilai dengan pertimbangan rasio atau akal. Oleh sebab itu, banyak produk hukum Islam yang tidak lagi bisa diterima begitu saja, karena sudah tidak

²⁴ Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Bandung: Penerbit Alumni, 1983), hlm. 193-194; Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, cet. 7 (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), hlm. 107-125.

²⁵ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 231.

sesuai dengan pertimbangan akal sehat. Sebut saja, misalnya, ketika hukum Islam dihadapkan dengan upaya-upaya untuk melakukan demokratisasi di seluruh negara yang berpenduduk mayoritas Muslim di mana standar nilai-nilai hak asasi manusia, termasuk di dalamnya persamaan derajat, telah ditetapkan.

Selain masalah demokratisasi dan hak asasi manusia, gender juga merupakan masalah dunia Islam yang cukup pelik dan sulit dipecahkan jika tidak dikembangkan suatu penafsiran baru terhadap kandungan ajaran al-Qur'an dan hadis. Sulit diterima bahwa al-Qur'an dan hadis benar menganut kesetaraan gender jika kita hanya menyimpulkannya berdasarkan tradisi pemikiran Islam yang ada selama ini, yaitu hanya melihat dan memperlakukan ayat-ayat di dalam al-Qur'an dan berbagai hadis sebagai sebuah teks yang mati dan baku, tanpa mengaitkannya dengan konteks masyarakat ketika al-Qur'an dan hadis itu muncul.

Untuk memecahkan persoalan-persoalan kontemporer, termasuk masalah keadilan gender, adanya upaya pembacaan ulang secara kritis terhadap wacana dan teks-teks keagamaan merupakan suatu keharusan. Karena—menurut analisis gender—teks-teks keagamaan tersebut dikonstruksi dalam dan sesuai dengan karakter dan situasi sosial pada saat teks-teks keagamaan itu muncul untuk pertama kalinya. Dengan demikian, adalah sebuah keniscayaan untuk membaca teks-teks tersebut bukan sebagai benda mati dan tidak pula menganggapnya sebagai sesuatu yang hadir dalam ruang hampa budaya.

Al-Qur'an merupakan sumber utama pemikiran keagamaan dan dasar filosofis kehidupan umat Islam, di samping hadis-hadis Nabi Muhammad. Sehingga pemikiran keagamaan, termasuk tentang masalah kesetaraan dan keadilan gender, digali dari pemahaman dua sumber hukum tersebut. Di dalam kedua teks suci tersebut sebenarnya juga terdapat sejumlah ketentuan yang mengindikasikan adanya kesetaraan gender. Namun demikian, tafsir-tafsir yang ada selama ini justru mengartikannya sebagai reposisi kaum perempuan masa kini pada hierarki kedua setelah kaum laki-laki. Kesetaraan gender dalam Islam, yang tertuang dalam al-Qur'an maupun hadis, lebih mungkin dipahami jika teks-teks suci itu diletakkan dalam konteks sosial pada saat teks-teks tersebut muncul untuk pertama kalinya. Dengan

kemunculan al-Qur'an dan hadis tersebut bisa diartikan sebagai sebuah dialog kebudayaan dalam multidimensi sosial, ekonomi, dan politik.

Al-Qur'an dan hadis sebagai bentuk dialog kebudayaan antara Tuhan dan manusia bisa dilihat dari fakta bahwa ajaran Islam banyak mewarisi peninggalan-peninggalan bangsa Arab dan mengadopsi sejumlah pranata dan sistem sosial yang berkembang di kalangan mereka, seperti aspek kemasyarakatan, ekonomi, hukum, politik, dan bahasa. Selain itu, Islam juga menghapus sebagian sistem yang lain yang dipandang tidak adil untuk masyarakat ketika itu, bahkan Islam terkadang memodifikasi sistem tersebut dengan pola-pola yang dipandang lebih berkeadilan dengan cara menambah atau mengurangi persyaratannya.²⁶ Dalam kaitannya dengan hal ini, patut diperhitungkan pendapat Quraish Shihab ketika menafsirkan al-Qur'an surat Ibrahim (14) ayat 4: *wa mā arsalnā min rasūlin illā bi lisāni qaumihi*. Ayat tersebut diartikannya sebagai bentuk kemestian para rasul melakukan dialog budaya dalam menyampaikan risalahnya.²⁷

Secara mendasar, metode pembaruan bertumpu pada apa yang disebut dengan "metode pembacaan kontekstual" (*manhaj al-qirā'ah as-siyāqīyyah*).²⁸ Metode ini bukanlah hal yang sama sekali baru, melainkan merupakan pengembangan dari metode-metode *uṣūl al-fiqh* tradisional dan juga sebagai kelanjutan terhadap upaya yang dilakukan oleh para pendukung kebangkitan Islam, khususnya Muhammad Abduh (1849-1905) dan Amin al-Khuli (1895-1966). Baik *uṣūl al-fiqh* maupun "pembacaan kontekstual" sama-sama menggunakan *asbāb an-nuzūl* sebagai perangkat pokok untuk interpretasi dan *istinbāt* hukum dari *naṣ* (teks al-Qur'an dan hadis). Namun, jika ulama *uṣūl al-fiqh* menekankan pentingnya *asbāb an-nuzūl* untuk memahami suatu makna dengan memegang keumuman lafal bukan kekhususan sebab (*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓi lā bi khusūṣ as-sabāb*), maka "pembacaan kontekstual" sebaliknya, yaitu memegang kekhususan sebab dan bukannya keumuman lafal (*al-‘ibrah bi khusūṣ as-sabāb lā bi ‘umūm al-lafẓi*). Dengan

²⁶ Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. xi-xii.

²⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, jilid VII (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 13-14.

²⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Muhammad Nur Ichwan (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga & SAMHA, 1999), hlm. 180.

demikian, “pembacaan kontekstual” melihat teks al-Qur’an atau hadis berdasarkan latar belakang yang menjadi sebab teks tersebut muncul, bahkan “pembacaan kontekstual” melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas, yakni keseluruhan konteks sosial historis turunnya wahyu pada abad ke-7 M di dunia Arab, karena melalui konteks itulah seorang penafsir dapat menentukan hukum antara otentisitas wahyu dengan adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasaan sosial pra-Islam,²⁹ sehingga “pembacaan kontekstual” membuat perbedaan antara “makna historis” yang diperoleh dari suatu konteks dan “signifikansi” (*al-maghza*) yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosio-historis penafsir.³⁰

F. Penutup

Studi Islam yang menjadi wilayah Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) di Indonesia sudah saatnya melakukan pembaruan dalam hal pendekatan yang digunakannya untuk memenuhi tuntutan perubahan zaman. *Al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* merupakan salah satu studi Islam yang terlihat mengandung banyak aturan-aturan hukum yang secara eksplisit bertentangan dengan konsep masyarakat modern. Dengan demikian, pembahas ketentuan fikih dalam bidang *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* menurut perspektif analisis gender dirasa perlu dilakukan sebagai upaya untuk menjawab problematika umat Islam dalam menghadapi arus deras demokratisasi dengan wacana hak asasi manusia dan kesetaraan gender sebagai isu utamanya.

Upaya pembaruan hukum *al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyyah* bisa dilakukan dengan mempertimbangkan aspek cita syari’ah dan norma/adat sosial budaya masyarakat Muslim. Hal ini dimungkinkan dengan memahami konsep ibadah dan muamalah dalam hukum Islam. Ibadah adalah kelompok perbuatan manusia (*af’āl al-mukallaf*) yang secara murni merupakan hak Allah swt. yang tujuannya pun tidak bisa ditangkap oleh daya nalar manusia kecuali dalam skala umum, yaitu untuk kebahagiaan akhirat. Konsekuensinya, ketentuan *naṣṣ* tentang ibadah ritual harus diamalkan apa adanya tanpa boleh ditambah

²⁹ Fazlur Rahman membedakan antara *asbāb an-nuzūl* mikro sebagaimana dipahami oleh ulama tradisional, dengan *asbāb an-nuzūl* makro yang berarti keseluruhan konteks sosial historis dunia Arab ketika turunnya wahyu al-Qur’an. Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 386.

³⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 180.

ataupun dikurangi. Berbeda dengan ibadah ritual, aktivitas sosial (muamalat) adalah hak manusia dan sifatnya pun bisa dinalar oleh daya pikir manusia, sehingga konsekuensinya, yang menjadi acuan adalah maknanya, bukan ketentuan legal-formalnya. Dengan kata lain, dalam bidang muamalah yang menyangkut hubungan antar-manusia, salah satunya adalah bidang *al-Aḥwāl asy-Syakṣiyyah*, upaya kontekstualisasi merupakan sebuah keniscayaan.

Dengan demikian, pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari satu asumsi dasar bahwa sesungguhnya hukum Islam bukanlah sistem hukum yang baku dan terbebas dari alur sejarah manusia. Sebagaimana halnya dengan sistem-sistem hukum lain, hukum Islam tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosialnya. Pemahaman seperti inilah yang menjadi dasar perlunya pemahaman ulang jika hukum Islam itu tidak lagi sesuai dengan zamannya karena adanya perubahan sosial, termasuk kajian *al-Aḥwāl asy-Syakṣiyyah* dengan pendekatan analisis gender.

DAFTAR PUSTAKA

- Apeldoorn, L.J. van, *Pengantar Ilmu Hukum*, Cet. 26, Jakarta: Pradnya Paramita, 1996.
- Ensiklopedi Hukum Islam*, Entri “Al-Ahwal Asy-Syakhsiyyah”, Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, Jilid I, 1997.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, cet. Ke-1, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Fakih, Mansour (et.al), *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, cet.k-1, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- , *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet. 4. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Haykel, Bernard, “Popular Support First,” dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hosseini, Ziba Mir, “The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform”, dalam Nik Noriani Nik Badlishah (Ed.), *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, Malaysia: Sisters in Islam, 2003.
- Ihromi, T.O., *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Jauziyyah, al-Hāfīz Ibn al-Qayyim al-, *‘Aun al-Ma’būd bi Syarḥ Sunan Abī Dāūd*, t.k.: al-Maktabah al-Salafiyah, 1979
- Karim, Khalil Abdul, *Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As’ad, Yogyakarta: LKiS, 2003.

- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah-Masalah Keagamaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahmood, Taher, *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay: N.V. Tripathi, 1972.
- , *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1997.
- Mas'udi, Masdar F., *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 1991.
- Megawangi, Ratna, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999.
- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Qaradawi, Yusuf al-, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad al-Bagir, Bandung: Karisma, 1999.
- Rahardjo, Satjipto, *Hukum dan Perubahan Sosial*, Bandung: Penerbit Alumni, 1983.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, jilid VII, 2002.
- Syātibī, Abū Ishāq Asy-, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Muḥammad al-Khudar Ḥussain al-Tulisi, Beirut: Dār al-Rasyadah al-Ḥadīṣah, jilid II. t.th.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Muhammad Nur Ichwan, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga & SAMHA, 1999.